Thomas Alexander Szlezák, Tübingen

Sechs Philosophen über philosophische Esoterik*

Die vollständige Mitteilung und schnelle Verbreitung von neu gewonnenen Erkenntnissen ist eine Forderung aus dem Geist der Aufklärung: fundiertes Wissen gleich welcher Art ist ein Gut, auf das alle Menschen Anspruch haben. Das Zurückhalten von Wissen und Einsichten wäre so betrachtet ein aktives Handeln gegen das Wohl der Menschheit, dem sich der Philosoph als Philosoph verpflichtet fühlen muß. Eventuelle Nachteile und Risiken der Schrift als Kommunikationsmittel können demgegenüber – bei dieser Grundhaltung – kein großes Gewicht haben.

Die geschilderte Einstellung zur philosophischen Kommunikation ist uns so selbstverständlich, daß sie weiterer Begründung nicht zu bedürfen scheint. Im Folgenden sollen einige Texte besprochen werden, die zeigen, daß auch nach dem Sieg der Aufklärung noch über die prinzipielle Möglichkeit, die philosophische Kommunikation bewußt zu beschränken, reflektiert wurde. Dies geschah meist, aber nicht ausschließlich, im Zusammenhang der Beschäftigung mit Platon. Deshalb muß die Haltung des Stifters des abendländischen Philosophiebegriffs auch hier mitbedacht werden. Trotz des Abstands der Zeiten ist seine Stellungnahme auch heute noch die wohl wichtigste. Jedenfalls aber ist sie die differenzierteste.

(1) Wittgenstein

Philosophische Schriften sind nicht notwendig unterschiedslos an alle Menschen gerichtet, nicht einmal an alle Gebildeten oder an alle intellektuell Neugierigen. Ludwig Wittgenstein dachte für seine „Philosophischen Bemerkungen" (erschienen 1964) an eine anders definierte Leserschaft. In einer früheren Fassung des Vorwortes aus dem Jahr 1930 lesen wir:

T 1 Dieses Buch ist für diejenigen geschrieben, die dem Geist, in dem es geschrieben ist, freundlich gegenüberstehen. Dieser Geist ist,

* Geringfügig veränderter Text eines Vortrags, der zuerst am 27.7.1998 auf der Tübinger Tagung der International Society for the Classical Tradition (ISCT) gehalten wurde.

glaube ich, ein anderer als der des großen Stromes der europäischen und amerikanischen Zivilisation. [...]

Ich schreibe also eigentlich für Freunde, welche in Winkeln der Welt verstreut sind.[1]

Der Geist der europäisch-amerikanischen Zivilisation des 20. Jh. war Wittgenstein „fremd und unsympathisch“.[2] Die, die gemäß diesem Geist leben und denken, waren und sind nicht die Adressaten seines Buches. Wittgenstein hat eine klare Vorstellung von denen, für die er nicht schreibt:

T 2 Ob ich von dem typischen westlichen Wissenschaftler verstanden oder geschätzt werde, ist mir gleichgültig, weil er den Geist, in dem ich schreibe, doch nicht versteht.[3]

Der „typische westliche Wissenschaftler“ war für den Philosophen schwerlich ein bloßer Ignorant, auch nicht ein Mensch mit unterdurchschnittlichem Intelligenzquotienten. Bildung und Intelligenz sind nicht die Kriterien, nach denen er so scharf trennt zwischen den (vielen) Gesinnungsfremden, und den (wenigen) „Freunden“, die er erreichen will.

Nun scheint Wittgenstein diese ‚Freunde‘ nicht (alle) zu kennen, sind sie doch „in Winkeln der Welt verstreut“. So erhebt sich die Frage: wie erreicht man die unbekannten ‚Freunde‘, wie vermeidet man die ungeliebten Sympathisanten des Geistes der europäisch-amerikanischen Zivilisation? Auch dazu hat Wittgenstein sehr klare Vorstellungen:

T 3 [...] ist ein Buch nur für wenige geschrieben, so wird sich das eben dadurch zeigen, daß nur wenige es verstehen. Das Buch muß automatisch die Scheidung derer bewirken, die es verstehen, und die es nicht verstehen. [...]
Es hat keinen Sinn jemandem etwas zu sagen, was er nicht versteht, auch wenn man hinzusetzt, daß er es nicht verstehen kann. [...]
Willst Du nicht, daß gewisse Menschen in ein Zimmer gehen, so hänge ein Schloß vor, wozu sie keinen Schlüssel haben. Aber es ist sinnlos, darüber mit ihnen zu reden, außer Du willst doch, daß sie das Zimmer von außen bewundern!

[1] Ludwig Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß. Hrsgg. von Georg Henrik von Wright unter Mitarbeit von Heikki Nyman, Frankfurt am Main 1977, 20-21.

[2] Wittgenstein, loc. cit. 20.

[3] Wittgenstein, loc. cit. 21-22.

> Anständigerweise, hänge ein Schloß vor die Türe, das nur denen auffällt, die es öffnen können, und den andern nicht.[4]

Der Wille zum Ausschluß bestimmter Leser ist für Wittgenstein offenbar legitim. Kein Wort davon, daß das Für-sich-bleiben-Wollen des Autors und seiner ‚Freunde' in irgendeiner Weise unphilosophisch oder gar unethisch wäre. Es hätte ja „keinen Sinn", den Verständnislosen „etwas zu sagen, was (sie) nicht versteh(en)". Statt Skrupel zu nähren wegen des gewollten Ausschlusses, gibt Wittgenstein im Gegenteil sogar ein Mittel an, durch das der Ausschluß erreicht werden kann. Er glaubt an die Möglichkeit einer ***automatischen*** Scheidung der ‚Freunde' und der Gesinnungsfremden durch das Buch selbst. Von direkter zu metaphorischer Sprache wechselnd, empfiehlt Wittgenstein ein „Schloß" vorzuhängen, das die einen sehen können, die anderen aber nicht.

Bei Wittgensteins Mittel, den Ausschluß der Verständnislosen zu erreichen, kann es sich nicht um das Phänomen des persönlichen Stils handeln, der sich den Äußerungen eines Autors ohne dessen bewußtes Zutun aufprägt, weil er zur Form seines Denkens gehört. Der Imperativ „hänge ein Schloß vor die Türe" weist eher darauf, daß hier etwas bewußt zu vollbringen ist, zumal an das „Schloß" ganz bestimmte Anforderungen gestellt sind. Auch sonst werden ja mit dem Imperativ nicht Dinge verlangt, die sich von selbst ergeben, sondern solche, die auch unterbleiben können. Mit seiner Metapher vom „Schloß" an der „Türe" des „Zimmers" verlangt Wittgenstein vom philosophischen Autor, daß er seinen (berechtigten) Willen zum Ausschluß bestimmter Leser unter bewußter Nutzung nicht näher genannter darstellerischer Möglichkeiten verwirklicht.

Auch wenn der Ausschluß der Gesinnungsfremden für Wittgenstein moralisch offenbar in Ordnung ist, unterliegen die Gründe des Ausschlusses doch der moralischen Wertung: „anständigerweise" solle der Autor ein „Schloß" anbringen, das die Ausgeschlossenen gar nicht erst wahrnehmen. An den „Anstand" appelliert Wittgenstein, weil er offenbar der Ansicht ist, der einzige Grund, mit den Ausgeschlossenen über das „Schloß" (und das Verschlossene) zu reden, könne nur der Wunsch nach Bewunderung sein. Der Ruf nach „anständigem" Verschweigen der Tatsache des Ausschlusses will also dem moralischen Fehler der Eitelkeit wehren. Es dürfte klar sein: wenn es andere, respektable Gründe für das Reden über das „Schloß" geben sollte, dann wäre auch Wittgensteins Urteil über die vermeintliche „Unanständigkeit" solchen Redens hinfällig.

4 Wittgenstein, loc. cit. 23.

Diese bisher an Wittgenstein beschriebene Haltung, die bestimmt ist durch

- die Überzeugung, daß bestimmte Einsichten nur von bestimmten Menschen erfaßt werden können, die dem selben Geist verpflichtet sind wie der Autor und daher als „Freunde" eingeschätzt werden, ferner durch
- den Willen, andere Rezipienten als die „Freunde" auszuschließen, sowie
- den Glauben, daß der Autor Mittel und Wege zur Verfügung hat, diesen Willen zu verwirklichen, schließlich auch durch
- das Postulat, daß die Motive dessen, der bestimmte Rezipienten ausschließen will, moralisch „anständig" zu sein haben,

wollen wir im Folgenden als die „esoterische" Haltung bezeichnen.

Wollte man die einzelnen Punkte, die diese Haltung ausmachen, inhaltlich anders fassen, so würde das auf andere Formen von Esoterik führen. Würde man sie radikal anders beurteilen als Wittgenstein es tut, so würde das zu einer anderen Wertung, unter Umständen zu einer völligen Ablehnung von Esoterik führen.

(2) Kant

Wittgensteins Überlegungen sind frei von politischen Obertönen[5]. Das ist nicht selbstverständlich: Immanuel Kants späte Schrift „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" zeigt, daß es von jeher nahe lag, philosophische Esoterik auch im politischen Kontext zu sehen. Gleich zu Beginn der Schrift erwähnt Kant „die Logen alter und neuer Zeit" unter den Gruppen, bei denen „der Namen der Philosophie [...] in Nachfrage gekommen" sei; von ihrem Geheimnis wollen uns die Logen „mißgünstigerweise nichts aussagen"[6]. Im weiteren Fortgang

[5] Abgesehen von der Bemerkung, daß zum unsympathischen Geist der europäischen und amerikanischen Zivilisation auch „der Faschismus und der Sozialismus unserer Zeit" gehören. Doch haben diese Erscheinungen des 20. Jh.s nicht direkt mit Wittgensteins Problem der „Scheidung" von Freunden und Außenstehenden zu tun.

[6] **T 4:** Der Namen der Philosophie ist, [...], in Nachfrage gekommen [...]. Die Logen alter und neuer Zeiten sind Adepten eines Geheimnisses durch Tradition, von welchem sie uns mißgünstigerweise nichts aussagen wollen (philosophus per initiationem). – I. Kant, Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, 1796, A 387.

seiner Abwehr der „Schwärmerei" in der Philosophie polemisiert Kant dann gegen „Plato den Briefsteller", den er jedoch mit „Plato dem Akademiker" „nicht gern vermengen" möchte[7] – was doch wohl bedeuten soll, daß er den 7. Brief nicht für echt hielt. Kant zitiert eine zeitgenössische Auslegung von Epist. 7, 342 a-e, wo die vier Erkenntnismittel und das jeweils zu erkennende ‚Seiende' (τῶν ὄντων ἕκαστον) in eine Reihe gebracht werden; dann erwähnt er – immer noch zitierend – den Anspruch, „den Gegenstand selbst und sein wahres Sein" – also das, was der Brief ‚das Fünfte' (τὸ πέμπτον, 342 d2, e2) nennt – erkennend zu erfassen; der letzte Teil des Zitats und Kants Kommentar dazu lautet:

T 5 […]; von welchem man gleichwohl nicht reden könne, weil man sofort seiner Unwissenheit überführt werden würde, am wenigsten zum Volk: weil jeder Versuch dieser Art schon gefährlich sein würde, teils dadurch, daß diese hohen Wahrheiten einer plumpen Verachtung ausgesetzt, teils [was hier das einzige Vernünftige ist], daß die Seele zu leeren Hoffnungen und zum eiteln Wahn der Kenntnis großer Geheimnisse gespannt werden dürfte.«
Wer sieht hier nicht den Mystagogen, der nicht bloß für sich schwärmt, sondern zugleich Klubbist ist und, indem er zu seinen Adepten, im Gegensatz von dem Volke (worunter alle Uneingeweihete verstanden werden) spricht, mit seiner vorgeblichen Philosophie vornehm tut![8]

Die Sprache Kants verrät deutlich, was ihm hier mißfällt. „Mißgünstigerweise" verbergen die „Logen" ihr „Geheimnis" vor uns, der schwärmerische „Mystagoge" ist zugleich „Klubbist", hat also politische Absichten bei verschwörerischer Gesinnung, die ihn das Volk insgesamt als „uneingeweiht" geringschätzen läßt, weswegen ein Sprechen zum Volk für ihn nicht in Frage kommt. Statt dessen wendet er sich an seine „Adepten", jedoch nur, um vor ihnen „mit seiner vorgeblichen Philosophie vornehm (zu) tun".

Die Haltung, die Kant dem 7. Brief beilegt, ist also – in heutiger Sprache – undemokratisch, aufklärungsfeindlich und der Arbeit des Begriffs abhold.

Den Brief selbst analysiert Kant nicht. So fragt er z. B. nicht, was die „Adepten" (die den „Freunden" Wittgensteins entsprechen) nach An-

7 Kant, loc. cit. A 408.

8 Kant, loc. cit. A 408-409.

sicht des Autors vom „Volk" unterscheidet, ob es nur die Vorbildung und die Intelligenz ist oder ob noch etwas anderes in Frage kommen könnte. Auch mit den Motiven für philosophisches Zurückhalten ist Kant schnell fertig: Mißgunst und Eitelkeit („vornehm tun") erklären alles. Bei solch knapper Exegese, oder besser: bei solchem Mangel an Exegese, ist es nicht verwunderlich, daß die Haltung des Briefes pauschal verworfen wird. Und ist die Haltung verworfen, so muß der Text selbst Platon abgesprochen werden, denn dieser ist für Kant „ohne seine Schuld" zum „Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie" geworden[9]. Ein großer Denker kann nun einmal nicht „Klubbist" sein.

Mit der Verwerfung der Haltung des 7. Briefes, noch bevor sie mit der Haltung der Dialoge verglichen worden wäre, und mit der aus diesem Urteil resultierenden Athetese hat Kant künftigen Generationen vorgegriffen. Doch ob „Klubbist" wirklich die angemessene Charakterisierung des Verfassers des 7. Briefes ist, muß angesichts der am originalen Text nicht ausgewiesenen Aburteilung offen bleiben.

(3) Schleiermacher

Gänzlich unpolitisch wirken wiederum – jedenfalls auf den ersten Blick – die Gedanken Friedrich Schleiermachers zu platonischer Esoterik. Doch dieser erste Eindruck könnte täuschen: es ist denkbar, daß Schleiermacher seine politische Tendenz dezent verschweigt – oder sollte sie ihm (qua Tendenz) gar nicht bewußt geworden sein?

Auffällig ist jedenfalls, daß Schleiermachers Platonbild durchaus dem mit Kants Kritik des 7. Briefes implizit gegebenen Programm entspricht: „Plato der Briefsteller" hatte Anstoß erregt – bei Schleiermacher wird der 7. Brief gar nicht erst erwähnt; eine radikale *damnatio memoriae* trifft den vermeintlichen „Klubbisten", den Kant nicht mit „Plato dem Akademiker" vermengen wollte. Und das Anstößige am „Klubbisten" war, daß er nicht zum Volk sprechen wollte – Schleiermacher entwirft eine Hermeneutik der Dialoge, derzufolge „es dem Platon fast mit Jedem gelingt", sein Ziel zu erreichen (T 11).

Ob es nun Kants Schrift von 1796 war, die auf Schleiermacher direkt wirkte, oder allgemein der Geist der europäischen Zivilisation um 1800 (der Schleiermacher gewiß nicht so „fremd und unsympathisch" war wie

[9] Kant, loc. cit. A 407-408.

Wittgenstein der Geist des 20. Jahrhunderts) sei dahingestellt. Unverkennbar ist jedoch, daß Schleiermacher einen modernen Platon bietet, mit dem der von der Französischen Revolution geprägte feinsinnige Romantiker sich leicht identifizieren mochte[10].

Gegen Wilhelm Gottlieb Tennemann, der Platons Selbstbeschränkung in der Schrift und seine Sicht des Verhältnisses von Schriftlichkeit und Mündlichkeit aus den Texten heraus im wesentlichen korrekt interpretiert hatte[11], verspricht Schleiermacher eine „kritische Sichtung" der Begriffe ‚esoterisch' und ‚exoterisch'.

T 6 Denn jene Vorstellungen von einem esoterischen und exoterischen bedürfen einer kritischen Sichtung, indem sie zu verschiedenen Zeiten auch in ganz verschiedenen Bedeutungen vorkommen.[12]

Doch von kritischer Begriffsklärung ist bei dieser ‚Sichtung' nichts zu finden, sie bleibt in oberflächlicher Polemik stecken[13] und bringt es noch nicht einmal zu einem korrekten Referat der von Tennemann aufgeführten Motive für Platons Esoterik[14]. Das Seltsamste aber ist, das Schleiermacher ausgerechnet Aristoteles zum Zeugen des Fehlens einer mündlichen Philosophie Platons machen möchte: wo dieser sich auf andere Quellen als die Dialoge berufe, da komme nichts Neues zum Vorschein.

T 7 Vielmehr beruft er (sc. Aristoteles) sich überall ganz unbefangen und einfach auf die uns vorliegenden Schriften, und wo auch hie und da andere verlorene oder vielleicht mündliche Belehrungen angeführt werden, da enthalten diese Anführungen keineswegs etwas in unseren Schriften unerhörtes oder gänzlich von ihnen abweichendes.[15]

In Wirklichkeit finden sich in Aristoteles' Metaphysik, Physik, De anima und an weiteren Stellen viele wichtige Angaben, die dem Leser der Dia-

[10] Daß Schleiermacher einen Platon für seine Zeit schuf, betonte (unter anderen Gesichtspunkten) schon Nietzsche, s.u. T 14.

[11] Vgl. meinen Beitrag „Schleiermachers «Einleitung» zur Platon-Übersetzung von 1804. Ein Vergleich mit Tiedemann und Tennemann", Antike und Abendland 43, 1997, 46-62.

[12] F. Schleiermacher, „Einleitung" in: Platons Werke, von F. Schleiermacher. Ersten Theiles erter Band, 1804 (1855³), 11.

[13] Vgl. meine Kritik in „Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen", Berlin-New York 1985, 364-370. (Im Folgenden zitiert als PSP.)

[14] Vgl. AuA 43, 1997 (oben Anm. 11), 58.

[15] Schleiermacher, Einleitung (s.o. Anm. 12) 13.

loge „unerhört“ sind, u.a. Platons Bezeichnungen für seine beiden letzten Prinzipien, das Eine und die Unbestimmte Zweiheit, ferner die Art ihres Zusammenwirkens (fortschreitende Begrenzung des Unbegrenzten) und die Beschaffenheit der ersten Produkte der intelligiblen ‚Zeugung‘, nicht zu vergessen die ontologische Mittelstellung der mathematischen Gegenstände, und anderes mehr. Wer wie Schleiermacher die erhebliche Mehrinformation, die wir diesen Testimonien[16] verdanken, nicht anerkennen will, erregt den Verdacht, entweder extrem befangen zu sein, oder aber die fraglichen Texte, die Tennemann zitiert hatte, vielleicht gar nicht nachgelesen zu haben.

Von unschätzbarem Wert ist hingegen Schleiermachers Einsicht in die Einheit von Form und Inhalt bei Platon:

T 8 [...] denn wenn irgendwo, so ist in ihr (sc. der Philosophie des Platon) Form und Inhalt unzertrennlich, und jeder Saz nur an seinem Orte und in den Verbindungen und Begränzungen, wie ihn Platon aufgestellt hat, recht zu verstehen.[17]

Dieser Satz ließe eigentlich vermuten, daß Schleiermacher sich nun daran machen würde, eine Morphologie des platonischen Dialogs zu erarbeiten, die die Form inhaltsbezogen erklären würde, und daß er die „Begränzungen“, mit denen Platon manche seiner Sätze und Argumentationsfolgen versah, vorführen und interpretieren würde. Mit letzterem hatte Tennemann einen Anfang gemacht, worin ihm Schleiermacher indes nur sehr zögerlich folgte[18]. Jedenfalls erkannte er nicht, daß die von Platon immer wieder mit Bedacht an entscheidenden Wendepunkten seiner Werke angebrachten „Aussparungsstellen“ der wichtigste Typus einer platonischen „Begrenzung“ ist, und daß diese Stellen in ihrer Gesamtheit einen unüberhörbaren Verweis auf Platons Prinzipienlehre darstellen[19].

Und statt der zu erwartenden Morphologie des Dialogs bringt Schleiermacher nur eine Liste von „Künsten“ der indirekten Mitteilung, d. h. von darstellerischen Kunstmitteln, mit denen Platon die Absicht verfolge, den Leser zu Schlußfolgerungen zu bringen, die er selbst mit Absicht

[16] Zusammengestellt als „Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons“ bei Konrad Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre, 1968², 441-557.

[17] Schleiermacher, Einleitung (s.o. Anm. 12) 14.

[18] Vgl. AuA 43, 1997 (oben Anm. 11), 58.

[19] Zu den platonischen Aussparungsstellen vgl. PSP (s.o. Anm. 13), 303-325 u. *passim*, ferner: „Platon lesen“, Stuttgart 1993, 92-105.

nicht direkt ausspreche[20]. Dieses Nichtaussprechen der eigentlich fälligen Folgerungen diene dem Zweck, „zur eigenen inneren Erzeugung des beabsichtigten Gedankens“ anzuregen[21]. Diese Zwecksetzung ist nun freilich keine andere als die des mündlichen Philosophierens, und Schleiermacher ist sich dessen auch bewußt. Er spricht es aus, daß nach seiner Überzeugung Platon mit den Dialogen

T 9 doch auch den noch nicht wissenden Leser wollte zum Wissen bringen,[22]

– obschon Platon der Schrift diese Fähigkeit in der ‚Schriftkritik‘ (Phaidros 275 ab, 276c, 277e-278a) eindeutig abspricht – und daß Platon den Willen gehabt habe, die schriftliche der mündlichen Belehrung anzugleichen:

T 10 Da nun ungeachtet dieser Klagen Platon von der ersten Männlichkeit an bis in das späteste Alter so vieles geschrieben hat: so ist offenbar, er muss gesucht haben, auch die schriftliche Belehrung jener besseren so ähnlich zu machen als möglich, und es muss ihm damit auch gelungen sein.[23]

Die von Schleiermacher angenommene Angleichung des schriftlichen Dialogs an das mündliche Philosophieren erfolgt mittels der erwähnten „Künste“ oder Kunstmittel:

T 11 Dieses ungefähr sind die Künste, durch welche es dem Platon fast mit Jedem gelingt, entweder das zu erreichen, was er wünscht, oder wenigstens das zu vermeiden, was er fürchtet.[24]

Da die „Künste“ aber offenbar nicht bei allen die volle Einsicht auslösen, bewirken sie eine Scheidung der Leser:

T 12 Und so wäre dieses die einzige Bedeutung, in welcher man hier von einem esoterischen und exoterischen reden könnte, so nämlich, dass dieses nur eine Beschaffenheit des Lesers anzeigte, je nachdem er sich zu einem wahren Hörer des Inneren erhebt oder nicht.[25]

[20] Zweimal zählt Schleiermacher diese „Künste“ auf: S. 16 und 30 seiner „Einleitung“ (s.o. Anm. 12).

[21] Schleiermacher, Einleitung (s.o. Anm. 12) 16.

[22] Schleiermacher, Einleitung (s.o. Anm. 12) 16.

[23] Schleiermacher, Einleitung (s.o. Anm. 12) 15.

[24] Schleiermacher, Einleitung (s.o. Anm. 12) 16.

[25] Schleiermacher, Einleitung (s.o. Anm. 12) 16-17.

Man beachte, daß Schleiermacher damit die ihm unliebsame Esoterik nicht aus der Beschäftigung mit Platon verbannt hat. Er hat sie lediglich verinnerlicht, in den Rezeptionsvorgang hineinverlegt und zu einer „Beschaffenheit" des Lesers gemacht.

An die Stelle der platonischen bewußten und persönlichen Wahl des geeigneten Gesprächspartners (λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, T 20) – einer Wahl, die nach Platon das Buch gerade nicht vornehmen kann (Phdr. 275 e 1-3 (T 19), 276 a 6-7) – setzte Schleiermacher aus typisch neuzeitlichem Geist heraus eben doch die Wittgensteinische ***automatische*** Scheidung der Leser in zwei Klassen durch das Buch selbst.

Seine Position kann daher korrekt nur als „textimmanente" oder „hermeneutische Esoterik" bezeichnet werden. Die „persönliche Esoterik", d. h. die unverkürzte Mitteilung der philosophischen Einsichten nur im mündlichen Gespräch, tastet Schleiermacher nicht an:

T 13 [...] oder soll es doch auf den Platon selbst bezogen werden, so kann man sagen, das unmittelbare Lehren sei allein sein esoterisches Handeln gewesen, das Schreiben aber nur sein exoterisches. Denn bei jenem konnte er allerdings, wenn er erst hinlänglich gewiss war, die Hörer seien ihm nach Wunsch gefolgt, auch seine Gedanken rein und vollständig aussprechen, [...][26]

So bestehen bei Schleiermacher ‚hermeneutische' und ‚persönliche' Esoterik noch scheinbar friedlich nebeneinander. Doch insofern die platonwidrige „automatische" Wahl des geeigneten Rezipienten durch die Schrift die Tendenz hat, die ‚persönliche' Esoterik überflüssig zu machen – die Annahme ist ja, daß sich alles, und gerade das Wichtigste, im Modus der indirekten Mitteilung zwischen den Zeilen sagen läßt – hat doch die typisch moderne Abneigung gegen jede Limitierung der philosophischen Wissensvermittlung obsiegt.

(4) Nietzsche

Schleiermachers textimmanente Esoterik wurde zur dominierenden Platonhermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts. Sie hat auch den angelsächsischen Bereich erobert und bildet die Grundlage aller dort gepflegten Varianten der Platonexegese, auch wenn viele Interpreten von diesem ihrem

[26] Schleiermacher, Einleitung (s.o. Anm. 12) 17.

historischen Ursprung nicht wissen oder wissen wollen[27]. Die einzige wirkliche Alternative zu dieser Position bildet bis heute die 1959 von Hans Joachim Krämer in seinem Werk „Arete bei Platon und Aristoteles" begründete, von Konrad Gaiser 1963 in „Platons ungeschriebene Lehre" fortgeführte und von G. Reale seit 1984 unterstützte sog. ‚Tübinger Schule' bzw. ‚Scuola di Tubinga-Milano'. Italien ist inzwischen aber längst nicht mehr das einzige Land, in dem die Akzeptanz dieser Richtung rapide zunimmt.

Vor Krämers Vorstoß war die wichtigste Gegenposition gegen den auf Schleiermacher zurückgehenden *mainstream* die positive Einschätzung der aristotelischen Berichte über Platons ungeschriebene Philosophie bei Interpreten wie L. Robin, J. Stenzel, H. Gomperz, P. Wilpert, Cornelia de Vogel und Sir David Ross[28].

Lange vor diesen Gelehrten hatte ein Philosoph und Philologe von Rang Schleiermachers platonische Hermeneutik einer grundsätzlichen Kritik unterzogen. Daß Nietzsches Argumente zunächst unbekannt blieben, ist nicht verwunderlich: was er in Platon-Vorlesungen zwischen 1871 und 1876 vortrug, wurde erst mit seinen Philologica 1913 veröffentlicht[29]. Daß sie auch danach so gut wie unbeachtet blieben, war nicht von Vorteil für das Platonverständnis.

Mit der ihm eigenen Schonungslosigkeit benennt Nietzsche des Kaisers neue Kleider. Schleiermachers ‚moderner' Platon für das 19. Jh. ist zeitbedingt, „nur in einem litterarischen Zeitalter möglich". Doch ist es eine „falsche Interpretation", die zu diesem Ansatz führte. Schleiermacher verkannte die Rolle, die Platon der Schrift zugedacht hat, weil er die Existenz der Akademie nicht bedachte.

[27] Ein paar vorläufige Hinweise zum nachhaltigen Einfluß Schleiermachers auf die englische und amerikanische Platonforschung habe ich (gegen D. Frede, die diesen Einfluß herunterspielen wollte) zusammengestellt in AuA 43, 1997 (s. oben Anm. 11), 61-62.

[28] L. Robin, La théorie platonicienne des ideés et des nombres d'après Aristote, 1908; J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, 1924; H. Gomperz, Platons philosophisches System. in: Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy, ed. G. Ryle, 1931, 426-431; P. Wilpert, Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre, 1949; C.J. de Vogel, La dernière phase du Platonisme et l'interprétation de M. Robin (1948), in: C.J. de Vogel, Philosophia I, 1970, 243-255; W.D. Ross, Plato's Theory of Ideas, 1951; H.D. Saffrey, Le Περὶ φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des idées et des nombres, 1955, 1971[2].

[29] Fr. Nietzsche, Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge, in: Nietzsche's Werke, Bd. XIX, 3. Abt.: Philologica, Bd. III, hrsgg. von O. Crusius und W. Nestle, Leipzig 1913, 235-304.

T 14 Die ganze Hypothese (sc. Schleiermachers) steht im Widerspruch zu der Erklärung im Phädrus und ist durch eine falsche Interpretation befürwortet. Plato sagt, nur für den Wissenden als Erinnerungsmittel habe die Schrift ihre Bedeutung. Deshalb solle die vollkommenste Schrift die mündliche Form der Belehrung nachahmen: um also zu erinnern, wie der Wissende wissend geworden ist. »Ein Schatz von Erinnerungsmitteln für sich und seine philosophischen Genossen« soll die Schrift sein. Nach Schleiermacher soll sie das zweitbeste Mittel, den nicht Wissenden zum Wissen zu bringen, sein. Die Totalität habe also einen eigenen gemeinsamen Lehr- und Erziehungszweck. Aber nach Plato hat die Schrift überhaupt nicht einen Lehr- und Erziehungszweck, sondern nur einen Erinnerungszweck für den bereits Erzogenen und Belehrten. Die Erklärung der Phädrusstelle setzt die Existenz der Akademie voraus, die Schriften sind Erinnerungsmittel für die Mitglieder der Akademie. [...]
Die Hypothese Schleiermachers ist nur in einem litterarischen Zeitalter möglich. Während Tennemann in Plato den akademischen Professor mit dem System erkennt, sieht Schleiermacher in ihm den litterarischen Lehrer, der ein ideales Publikum von Lesenden hat und diese methodisch erziehen will: etwa wie er sich in den »Reden über die Religion« an die Gebildeten wendet.[30]

Dem klarsichtigen Kritiker Nietzsche entgeht es nicht, daß Schleiermacher Platon zu seinesgleichen macht, weil er unhistorisch denkt und im besonderen die „Existenz der Akademie“, und das heißt die historische Realität der mündlichen Lehre, nicht angemessen berücksichtigt. Ganz Philologe, legt er den Finger auf den wunden Punkt von Schleiermachers Konzeption: die von diesem angenommene Funktion der Schrift, „den nicht Wissenden zum Wissen zu bringen“, steht „im Widerspruch“ zum Text. Ohne diese Annahme hätte aber die Hermeneutik der textimmanenten Esoterik nie die Chance gehabt, im Bewußtsein der Exegeten an die Stelle der platonischen ‚persönlichen‘ Esoterik zu treten. Man darf die Vermutung wagen: wären Argumente wie die von Nietzsche vorgebrachten bald nach Schleiermachers „Einleitung“ publik geworden, sie hätten den Siegeslauf seiner Position wohl verhindert.

30 Nietzsche, loc. cit. 239-240 u. 241.

(5) Hegel

Doch zu Lebzeiten erhielt Schleiermacher Unterstützung von einem der meistgelesenen Philosophen der Zeit. Hegel schloß sich seinem Kampf gegen Tennemann an, erklärte dessen Vorstellung von Esoterik für „einfältig“ und „oberflächlich“.

T 15 Eine andere Schwierigkeit soll die sein: man unterscheidet exoterische und esoterische Philosophie. Tennemann sagt (Bd. II, S. 220): »Platon bediente sich desselben Rechts, welches jedem Denker zusteht, von seinen Entdeckungen nur so viel, als er für gut fand, und nur denen mitzuteilen, welchen er Empfänglichkeit zutraute. Auch Aristoteles hatte eine esoterische und exoterische Philosophie, nur mit dem Unterschiede, daß bei diesem der Unterschied bloß *formal*, bei Platon hingegen auch zugleich *material* war.« Wie einfältig! Das sieht aus, als sei der Philosoph im Besitz seiner Gedanken wie der äußerlichen Dinge. Die Gedanken sind aber ganz etwas anderes. Die philosophische Idee besitzt umgekehrt den Menschen. Wenn Philosophen sich über philosophische Gegenstände explizieren, so müssen sie sich nach ihren Ideen richten; sie können sie nicht in der Tasche behalten. Spricht man auch mit einigen äußerlich, so ist die Idee immer darin enthalten, wenn die Sache nur Inhalt hat. Zur Mitteilung, Übergabe einer äußerlichen Sache gehört nicht viel, aber zur Mitteilung der Idee gehört Geschicklichkeit. Sie bleibt immer etwas Esoterisches; man hat also nicht bloß das Exoterische der Philosophen. Das sind oberflächliche Vorstellungen.[31]

Es ist befremdlich zu sehen, daß ein Autor, der in einer Zeit der Zensur lebte, ein „In-der-Tasche-Behalten“ von Ideen aus prinzipiellen Gründen ausschließen möchte. Man gewinnt den Eindruck, daß Hegels eigene Metapher von der ‚Tasche‘ – eine räumliche Metapher – sein Denken behindert: welchen Sinn soll es haben, die „Mitteilung der Idee“ mit der „Übergabe einer äußerlichen Sache“ zu vergleichen, statt etwa mit der Mitteilung religiösen oder politischen (z. B. konspirativen) Wissens? Daß es bei solchem Mitteilen die Möglichkeit des Zurückhaltens gibt und geben muß, war wohl auch für Hegel selbst unstreitig. Wenn aber politisch

[31] G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II (= Theorie-Werkausgabe Bd. 19), Frankfurt am Main 1971, 21-22. Das Zitat bei Hegel stammt aus W.G. Tennemann, Geschichte der Philosophie, Bd. II 1799, 220.

oder religiös Verfolgte bewußt unvollständige Darstellungen von ihren Glaubensüberzeugungen und Zielsetzungen geben können, warum dann nicht auch der Philosoph von seinen Denkwegen? Ist der religiöse Mensch weniger Besitz seiner Ideen als der philosophische? Die Entlarvung der Tennemannschen Vorstellungen als „oberflächlich" scheint selbst nicht gerade zum Profundesten bei Hegel zu gehören.

Was bei Schleiermacher die Esoterik als „Beschaffenheit des Lesers" war, formuliert Hegel folgendermaßen:

T 16 Das Esoterische ist das Spekulative, das geschrieben und gedruckt ist und doch ein Verborgenes bleibt für die, die nicht das Interesse haben, sich anzustrengen.[32]

Der Unterschied zwischen den kompetenten Rezipienten und den verständnislosen ist hier geschrumpft auf den Willen bzw. Mangel des Willens zur Anstrengung. Vielleicht ist es noch im Sinne Hegels, wenn wir frei ergänzen: Anstrengung und Intelligenz befähigen zum Erfassen des „Spekulativen". Wenn aber mehr und Besonderes verlangt wäre für das Verstehen des Spekulativen, so müßte Hegel es hier sagen. Während Platon nach Schleiermacher sein Ziel „fast mit Jedem" erreichte (T 11), gelingt es nach Hegel mit jedem, der (Intelligenz und) Fleiß mitbringt. Wittgenstein stellt spezifischere Anforderungen an die „Freunde": oben T 1.

Im Gegensatz zu Schleiermacher hält Hegel die dialogische Darstellungsform nicht für die ideale[33]. Seine Versicherung: „in seinen mündlichen Reden verfuhr er (sc. Platon) auch systematisch"[34] deckt sich mit Schleiermachers Überzeugung, in der mündlichen Lehre habe Platon „seine Gedanken rein und vollständig aussprechen" können (T 13). Hegel geht einen Schritt weiter, indem er die systematische oder ‚dogmatische' schriftliche Darstellung Platon selbst zuschreibt:

T 17 Hätten wir noch das rein philosophische (dogmatische) Werk Platons, worüber Brandis geschrieben hat, das unter dem Titel *Von der Philosophie oder Von den Ideen* von Aristoteles zitiert wird und er vor

[32] Hegel, loc. cit. 76-77.

[33] Hegel, loc. cit. 20 und 24. Vgl. hierzu meinen Beitrag „Hegel über Platon. Zum Platon-Kapitel der »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie«", in: Hegel e Platone. Atti del Convegno internazionale di Cagliari (20.-23. Aprile 1998) a cura di Giancarlo Movia, Cagliari 2002, 39-76.

[34] Hegel, loc. cit. 69.

> sich gehabt zu haben scheint, wenn er die Platonische Philosophie beschreibt, von ihr spricht, so würden wir dann seine Philosophie in einfacherer Gestalt vor uns haben.[35]

In seiner Polemik gegen Tennemann (T 15) macht Hegel ein überraschendes Zugeständnis: „Spricht man auch mit einigen äußerlich, so ist die Idee immer darin enthalten, wenn die Sache nur Inhalt hat". Es gibt also doch unterschiedliche Arten des Sprechens, auch für den Philosophen. Unwillkürlich fragt man weiter: wer sind die „einigen", zu denen etwa Hegel selbst „äußerlich" sprechen könnte, wie sähe solch „äußerliches Sprechen" aus, und vor allem: in welcher Weise wäre die Idee dennoch darin enthalten?

Hegel unterließ nicht nur eigene Erklärungen hierzu, er verzichtete auch darauf, diese Fragen an Platon, dessen Haltung er doch klären möchte, zu stellen.

Letzteres können wir jedoch versuchen nachzuholen. Und da zeigt sich in der Tat Erstaunliches. Platon zeigt uns in der dramatischen Mimesis seiner Dialoge den Philosophen immer wieder damit beschäftigt, „mit einigen äußerlich zu sprechen", und das in verschiedenen Weisen. Hegel behält dabei insofern recht, als in allen Fällen „die Idee darin enthalten" ist. Aber hier wird die Frage erst interessant: wie und in welchem Grad ist sie „enthalten"?

Wenn Sokrates den Gesprächspartner im Kreis herumführt[36], obwohl ihm die Lösung zur Verfügung steht, so spricht er offenbar „äußerlich" mit ihm, d. h. er verzichtet darauf, ihm den inneren Kern der Sache klarzumachen. Denn daß die Aporien der frühen Dialoge für den Gesprächsführer gar keine Aporien sind, ist eine gut begründete und mittlerweile allgemein akzeptierte Ansicht. Oder wenn Sokrates in der Politeia erklärt, er habe sehr wohl eine Ansicht über das Wesen (das τί ἐστιν) des Guten, doch sei es nicht aussichtsreich, sie hier und jetzt zu erörtern, weswegen er statt dessen nur ein Gleichnis über das Gute vortragen wolle (506 e f.), wobei notwendig vieles wegbleiben müsse (509 c5-10), so spricht er auch hier offenbar nur „äußerlich" – nicht ohne klarzumachen, daß er auch anders über das Thema handeln könnte[37]. Oder wenn der Gesprächsfüh-

[35] Hegel, loc. cit. 21. Hegel betrachtet die beiden verlorenen aristotelischen Werke als ein und dieselbe Schrift, die Platon selbst verfaßt habe. Der Verweis auf „Brandis" meint Ch.A. Brandis, Diatribe academica de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono sive philosophia, Bonn 1823.

[36] Euthyphron 11 bc, 15 b. Vgl. hierzu meine Interpretation in PSP (s.o. Anm. 13) 112 ff., 186 f.

[37] Zu den Aussparungsstellen der Politeia vgl. PSP (oben Anm. 13) 303-325.

rer der Nomoi, der anonyme „Athener", zu seinen philosophisch nicht geschulten dorischen Freunden in so vagen Umschreibungen von der politischen Bildung der künftigen Staatslenker spricht, daß man bezweifeln konnte, ob Platon hier überhaupt noch die Ideenlehre „vertrete"[38], so liegt das eben daran, daß auch die letzte platonische Dialektikerfigur über viele Dinge bewußt „äußerlich" redet.

Singulär aufschlußreich ist ferner der Dialog Euthydemos, in dem Sokrates einzelne Brocken aus der Anamnesis- und Ideenlehre sowie aus der Theorie der Dialektik einstreut, die aus dem Gang des Gesprächs nicht zu verstehen sind, gleichzeitig aber die philosophisch harmlosen Gesprächspartner beschuldigt, sie hätten weiterführende Einsichten bereit, die sie nur mißgünstigerweise nicht herausrücken wollten – die Ironie liegt darin, daß Sokrates den Partnern genau das vorwirft, was er selbst betreibt.[39]

An all diesen Stellen ist die „Idee", d. h. der spezifisch platonische Inhalt, in der Weise im äußerlichen Sprechen der jeweiligen Dialektikerfigur enthalten, daß nur der sie erkennen kann, der sie aus anderen (platonischen) Quellen kennt. In keinem Fall wäre es möglich, das Gemeinte allein aus dem Wortlaut des betreffenden Passus zu rekonstruieren. Die Schleiermachersche textimmanente Esoterik versagt hier, denn diese Stellen wollen nur erinnern, nicht den nicht Wissenden zum Wissen bringen.

(6) Platon

Ausgehend von Hegels Bemerkungen über das „äußerliche" Sprechen, sind wir nun zu einem von Hegel eigentlich nicht zugelassenen Ergebnis gekommen: der platonische Dialektiker kann sehr wohl seine Ideen „in der Tasche behalten", und er tut es oft und macht dazu noch klar, daß er es tut. Das eben ist der Sinn der von Schleiermacher nur halb verstandenen, von Hegel nicht beachteten Aussparungsstellen.[40]

Dies Ergebnis war freilich zu erwarten für den, der nicht bereit ist, bestimmte Züge in Platons Bild von philosophischer Kommunikation und

[38] Nomoi 965 cd. Zur Diskussion über die Ideenlehre in diesem Dialog vgl. W.K.C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, vol. V 1978, 378-381.

[39] Zur Interpretation des Euthydemos s. PSP (s.o. Anm. 13) 49-65.

[40] Vgl. AuA 43, 1997 (s.o. Anm. 11), 58 zu Schleiermachers sowie den oben Anm. 33 genannten Beitrag zu Hegels (Nicht-)Behandlung der Aussparungsstellen.

vom Philosophen auszublenden, nur weil sie der Moderne fremd geworden sind und so von der Mehrheit der Interpreten ignoriert oder bagatellisiert werden. Relevant für unser Thema sind u.a. folgende Punkte:

1. Zu den Eigenschaften, die Platon vom *philosophos* verlangt, zählen nicht nur intellektuelle Vorzüge, sondern vor allem auch charakterliche (Politeia 485 b-487 a). Philosophie ist eine Lebensweise, mithin nicht ethisch indifferent, wie es intellektuelle Höchstleistungen in Spezialdisziplinen sind. Philosophie verlangt eine „Umwendung" der ganzen Seele (Politeia 518 c d, 521 c 6).
2. Zur Ideenerkenntnis gelangt nur der innerlich „mit der Sache Verwandte" (συγγενὴς τοῦ πράγματος, Epist. 7, 344 a 2-3 (T 18[41])). Der Erwerb solcher Erkenntnis nimmt viel Zeit in Anspruch (μετὰ χρόνου πολλοῦ, 344 b 3 – vgl. den Zeitplan der philosophischen Studien Politeia 537 b ff.), dem Aufleuchten der Erkenntnis gehen neidloses Fragen und wohlwollendes Widerlegen vorauf (Epist. 344 b 5-6): die menschliche Atmosphäre ist entscheidend für den Erfolg. Der Partner im philosophischen Gespräch muß Wohlwollen mitbringen und φίλος, ‚Freund' sein (Gorgias 487 a 3, e 5).
3. Dementsprechend gibt es Menschen, die die Sache der Philosophie ‚nichts angeht' (οὐδὲν προσήκει, Phdr. 275 e 2 (T 19[42])). Da diese die

[41] T 18 Epist. 7, 344 a2–6 (Übers. nach D. Kurz 1980) Mit einem Wort: Wer der Sache nicht artverwandt ist, den kann weder Lernfähigkeit noch gutes Gedächtnis jemals dazu machen (denn bei fremdartigen Haltungen entsteht sie (sc. die ›Verwandtschaft zur Sache‹) gar nicht erst). Daher können alle, die dem Gerechten und dem, was sonst schön ist, nicht von Natur zuneigen und ihm artverwandt sind [...]
ἑνὶ δὲ λόγῳ, τὸν μὴ συγγενῆ τοῦ πράγματος οὔτ' ἂν εὐμάθεια ποιήσειέν ποτε οὔτε μνήμη – τὴν ἀρχὴν γὰρ ἐν ἀλλοτρίαις ἕξεσιν οὐκ ἐγγίγνεται – ὥστε ὁπόσοι τῶν δικαίων τε καὶ τῶν ἄλλων ὅσα καλὰ μὴ προσφυεῖς εἰσιν καὶ συγγενεῖς ...

[42] T 19 Phaidros 275 d4–e5 (Übers. nach R. Rufener 1991) Denn dieses Mißliche, Phaidros, hat eben die Schrift an sich und ist darin in Wahrheit der Malerei ähnlich. Auch deren Erzeugnisse stehen ja da wie lebendige Wesen; wenn du sie aber etwas fragst, dann schweigen sie sehr erhaben still. Genau so die Reden: du könntest meinen, sie verständen etwas von dem, was sie sagen. Willst du aber über das Gesagte noch etwas erfahren und stellst ihnen eine Frage, so sagen sie immer nur ein und dasselbe aus. Ist sie aber einmal geschrieben, so treibt sich eine Rede überall umher, bei denen, die sie verstehen, ganz ebenso wie bei denen, die sie nichts angeht, und sie weiß nicht, zu wem sie reden soll und zu wem nicht. Wird sie aber beleidigt und ungerecht geschmäht, so bedarf sie stets der Hilfe ihres Vaters. Denn allein vermag sie sich nicht zu wehren noch sich zu helfen.
ΣΩ. Δεινὸν γάρ που, ὦ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφή, καὶ ὡς ἀληθῶς ὅμοιον ζωγραφίᾳ. καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἕστηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ' ἀνέρῃ τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ.

Mehrheit stellen (Politeia 494 a 4 u.ö., Epist. 7, 343 e 3), muß der Dialektiker die (seltene) ‚geeignete Seele' selbst suchen und ins Gespräch einbeziehen (λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, Phdr. 276 e 6 = T 20[43]).

4. Die Schrift ist unfähig, „die Wahrheit hinreichend zu lehren" (ἱκανῶς τἀληθῆ διδάξαι, Phdr. 276 c 9), denn sie kann auf neue Fragen keine neue Antworten geben, kann sich gegen Angriffe nicht verteidigen und versteht sich nicht darauf, zu reden und zu schweigen, zu denen man reden oder schweigen soll (Phdr. 275 d 4-e 5 = T 19, vgl. 276 a 6-7).
5. Der Philosoph wird die höchsten Objekte seiner Erkenntnis, da sie göttlicher Natur sind (Politeia 500 c 9), mit Ehrfurcht behandeln (σέβεσθαι) – Profanierung (ἐκβάλλειν) wäre ein schwerer Fehler (Epist 7, 344 d 7-8).
6. Die Konsequenz aus all dem ist, daß der Philosoph nötigenfalls – d. h. wenn es den Rezipienten an Eignung fehlt – auch schweigen wird. *Er* ist dazu, im Gegensatz zur Schrift, fähig (ἐπιστήμων λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ, Phdr. 276 a 6-7).
7. Doch selbst vor Geeigneten ist die erforderliche lange Zeit der Vorbereitung nicht zu überspringen: dies lehrt der Zeitplan für die Ausbildung der Philosophen in der Politeia, der vor dem Aufstieg zum Gipfel der Dialektik eine lange Reihe von Phasen der Ausbildung und der Bewährung vorsieht. Es gibt Dinge, die, vorzeitig mitgeteilt, nichts vom Gemeinten klarmachen würden und deswegen nicht mitgeteilt werden *sollen.* Platon nennt sie ἀπρόρρητα (T 21[44]). Dies Wort ἀπρόρρητα ist die genuin platonische Bezeichnung für jenes Esoterische, das der Phi-

ταὐτὸν δὲ καὶ οἱ λόγοι· δόξαις μὲν ἂν ὥς τι φρονοῦντας αὐτοὺς λέγειν, ἐὰν δέ τι ἔρῃ τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἕν τι σημαίνει μόνον ταὐτὸν ἀεί. ὅταν δὲ ἅπαξ γραφῇ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαΐουσιν, ὡς δ' αὔτως παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μή. πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ· αὐτὸς γὰρ οὔτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὑτῷ.

[43] T 20 Phaidros 276 e5–6 (Übers. nach R. Rufener 1991) [...] wenn sich jemand eine geeignete Seele auswählt und dann, mit Hilfe der dialektischen Kunst, in ihr Reden pflanzt [...]
ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ ... λόγους ...

[44] T 21 Nomoi 968 e2–5 (Übers. nach O. Apelt 1916; ND 1988) So ist denn bei richtiger Darstellung des Sachverhalts alles hierher Gehörige zwar nicht als etwas überhaupt Unaussprechliches, wohl aber als etwas zu bezeichnen, das nicht ihm Voraus schon ausgesprochen werden kann, weil, wenn es im Voraus ausgesprochen wird, das Gesagte unklar bleibt.
οὕτω δὴ πάντα τὰ περὶ ταῦτα ἀπόρρητα μὲν λεχθέντα οὐκ ἂν ὀρθῶς λέγοιτο, ἀπρόρρητα δὲ διὰ τὸ μηδὲν προρρηθέντα δηλοῦν τῶν λεγομένων.

losoph nicht in die Schrift bringen wird. Denn die Schrift kann nun einmal die hierfür notwendige Vorbereitung nicht leisten: das kann nur das persönliche philosophische Gespräch.

Wir sehen nun die zwei Fehler des modernen Anti-Esoterimus: mit Schleiermacher (T 9-12) glaubt man, daß die Schrift die Aufgabe und die Kraft habe, originäre Einsicht zu erzeugen – nach Platon soll sie nur an schon Gewußtes erinnern. Zudem meint man, daß Eignung zur Philosophie allein eine Frage der intellektuellen Leistung ist (vgl. Hegel T 16) – Platons Konzeption der Philosophie als Lebensform ist hierbei vergessen.

Die beiden Fehler hängen zusammen: setze ich auf eine Hermeneutik, die das Ergänzen des direkt nicht Ausgesprochenen durch intelligentes Lesen für das Entscheidende erklärt – akzeptiere ich also die Schleiermachersche textimmanente Esoterik –, so habe ich jeden Intelligenten für philosophisch geeignet erklärt und so die platonische Esoterik, die auf persönlicher Auswahl (ἐκλογή) der intellektuell *und* charakterlich Geeigneten und auf persönlicher Belehrung (διδαχή) beruht, schon abgeschrieben. Ob ich sie dann noch in einem reinen Lippenbekenntnis anerkenne, wie Schleiermacher es in T 13 tut, oder nicht, ist dann schon gleichgültig. Wenn alles in die Schrift gelangt, und sei es nur in der Form der indirekten Mitteilung, so kann es wirkliche ἀπόρρητα nicht mehr geben.

Platon war der Geist des 4. Jahrhunderts v. Chr. ebenso „fremd und unsympathisch“ wie Wittgenstein der Geist des 20. Jahrhunderts. Auch er schrieb für „Freunde“, denn auch er wußte, daß die entscheidenden Einsichten mehr als nur Intelligenz verlangen. Doch anders als Wittgenstein (und Schleiermacher) glaubte er nicht an die „automatische“ Scheidung der Leserschaft durch das Buch selbst (T 19)[45]. Und anders als Hegel (T 15) hielt er das Zurückhalten von Ideen für möglich, Schweigen unter Umständen für geboten. Daß er aber an den Aussparungsstellen klar sagt, daß es noch mehr und Schwierigeres gibt in seiner Philosophie – daß er also laut verkündet, daß ein ‚Schloß‘ an der ‚Türe‘ eines ‚Zimmers‘ hängt, in das die Unvorbereiteten nicht hineingehen sollen – , das verstößt keineswegs gegen den Wittgensteinschen „Anstand“ (T 3), denn Platon redet nicht deshalb so „äußerlich“ (Hegel, T 15) von seiner Prinzipientheorie, weil er bewundert werden möchte, auch nicht, weil er

[45] Könnte die Schrift dies leisten, so wäre sie auch „fähig, die Wahrheit hinreichend zu lehren“ (δυνατὴ ἱκανῶς τἀληθῆ διδάξαι, vgl. Phdr. 276 c9). So naiv dachte indes nur die Neuzeit, nicht Platon.

„Klubbist" wäre (Kant, T 5), sondern erstens aus Respekt für die Sache selbst und zweitens weil es – ganz wie Wittgenstein selbst es formulierte (T 3) – „keinen Sinn (hat) jemandem etwas zu sagen, was er nicht versteht". Zugleich setzt er auf eine werbende (‚protreptische') Wirkung seines „äußerlichen" Sprechens von den innersten Bereichen seiner Philosophie.

Die Suche nach einer ‚geeigneten Seele' wurde für ihn so zu einer Hauptaufgabe – die Dialoge schildern das in immer neuen Variationen. Die Geeigneten sind in langer persönlicher συνουσία, in langem συζῆν, zum Zielpunkt der Dialektik hinzuführen. Das Voraussetzungsreichste aller Erkenntnis, die Theorie der Prinzipien[46], braucht die längste Vorbereitung, ist ein wirkliches ἀπρόρρητον.

Ob man mit solchem Nicht-vorzeitig-Mitzuteilendem rechnet oder nicht, macht den Unterschied zwischen platonischer Esoterik und neuzeitlicher Antiesoterik aus.

[46] Der *Gegenstand* dieser Erkenntnis ist das Vorraussetzungs*lose* (vgl. Politeia 511 b6-7 ...ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών...). Doch wird Platon nicht müde, Zahl und Schwierigkeit der Voraussetzungen zu betonen, die zu erfüllen sind, bevor man dahin gelangt.